

共同の行為としての洗礼 バルトの洗礼論への一 視角

著者	佐藤 司郎
雑誌名	東北学院大学キリスト教文化研究所紀要
号	22
ページ	37-57
発行年	2004-07-20
URL	http://id.nii.ac.jp/1204/00024590/

共同の行為としての洗礼

—— バルトの洗礼論への一視角 ——

佐 藤 司 郎

はじめに

- (一) サクラメントの非神話化への道
- (二) バルトの洗礼論の概要
- (三) 共同の行為としての洗礼とその意味

はじめに

教会の宣教のさまざまな要素の中で、個人にもっとも深く関わる出来事の一つは、洗礼であろう。とはいえ、むろん自己洗礼というものはありません、洗礼は、教会によって、具体的には、授洗者によって執行され洗礼志願者によって受領される行動である。本稿の表題にある「共同」とは、「教会ないし授洗者」と「洗礼志願者」との共同を意味する。本稿は、カール・バルトの洗礼論が、洗礼をこうした人間的な「共同の行為」(Gemeinschaftswerk)としてとらえることによって、洗礼を聖餐と共に教会の宣教の中心に位置づけ、そこから今日の教会の在り方と将来の進路を提示しようとした試みであることを、述べてみたい。洗礼ならびに聖餐のサクラメント的理解の否定、あるいは幼児洗礼の慣行に対する批判などによって、多くの誤解と無理解にさらされてきたバルトの洗礼論への一視角を示してみたいと思う。バルトが洗礼の非サクラメント的理解を形式的にも内容的にも最終的に明確に示したのは、彼の最後の大きな出版物である『教会教義学』第4巻、すなわち、『和解論』の洗礼論(KD IV/4, 1967

年)であり、われわれもそれを取り上げることになるが、しかし、そうした非 sacramental 的理解は、周知のように、彼の神学的歩みの中でつとに示されてきたことでもあった。そこでわれわれは、最初に、洗礼の非 sacramental 的理解への道を短くたどった上で、洗礼論の概要を述べ、「共同の行為としての洗礼」の意味の考察に進みたい。

(一) sacramental の非神話化への道

バルトが、洗礼を、「教会ないし授洗者」と「受洗者」との共同の人的行為として強調したことをいま述べたが、それは、洗礼を、sacramental として理解しないということと関連し、それに対応する。そこで、はじめに、われわれは、KD IV/4 に至るまでの、バルトにおける sacramental の「非神話化」への道を、少しく辿っておきたい。

洗礼の非 sacramental 的理解を形式的にも内容的にも明瞭に示した『教会教義学』第 4 巻 (KD IV/4) の「洗礼論」は、『和解論』の倫理学、すなわち、「キリスト教的生」の一部 (断片) として刊行されたものであった⁽¹⁾。しかし、洗礼論および聖餐論を和解論の倫理学の部分で取り扱うことは、バルトのはじめからの構想ではなかった。彼は、『和解論』第二部 (KD IV/2, 1955 年) の序文で、そのことに言及している。それによれば、『和解論』第一部 (KD IV/1, 1953 年) の序説 (Kap. 13) で、洗礼論と聖餐論を、それぞれ、前者を『和解論』第一部の教会論 (Kap. 14, § 62) で、後者を『和解論』第二部の教会論 (Kap. 15,

(1) 『和解論』の倫理学の全体構想は、以下の通り。この倫理学は、神の和解の業 (KD IV/1-3) に対応する人間の自由な行為的応答としてのキリスト者の生を記述するもので、§ 74 の序論につづき、§ 75 で、「キリスト教的生の基礎づけ」としての洗礼論が、次に、§ 76 以下で、この倫理学の中核部をなす、主の祈りを手引きとしたキリスト教的生の諸相が、そして最後に、キリスト教的生の更新としての聖餐論が全体の掉尾を飾るべく展開されることになっていた (KD IV/4, S. IX. (4~5 頁))。Vgl. K. Barth, Das christliche Leben, GA II (天野訳『キリスト教的生』)。

§ 67)で述べるとしていたが、問題に取り組む中で、そのようにはならなくなった、と⁽²⁾。要するに、洗礼論と聖餐論は、『和解論』の中で教会論から倫理学へとその場所^{ヴィーナス}を移された。ただし彼は、これを本質的な「変更」とは考えておらず、むしろ次のように述べている。「恐らく、まだ第一巻〔KD I/1, 1932 年, I/2, 1938 年〕では私が『サクラメント』という一般概念を確信をもってまた心配なしに用いていたのが、第二巻〔KD II/1, 1940 年, II/2, 1942 年〕および第三巻〔KD III (1945-1951 年)〕では、次第に少しか用いなくなり、最後にはほとんどまったく用いなくなったということに、すでに気づかれた人びとがいるであろう。そのような変更の根拠については、手短かに言えば誤解を避けることはできないから、述べようとは思わないが、ただ私は、丁寧慎重な『非神話化』の如きあるものが実行可能だということを学んだのは、他のどこでもなくてまさにここにおいてであったということを、暗示しておくにとどめよう⁽³⁾。ここで示唆されているのは、第一に、洗礼論と聖餐論の場所の変更が、洗礼と聖餐との非サクラメント的理解、すなわち、サクラメントの「非神話化」の進行に関連しており、むしろその帰結であったこと、第二に、そうした「非神話化」への歩みの変化が生じたのは、彼自身の神学的な自覚においては、少なくとも KD II 以前ではないことである。

(1) バルトは、KD I/1 の「神についての語りと教会の宣教」 (§ 3,1.) で、「説教およびサクラメントとしての宣教」 (57)⁽⁴⁾ について、また、説教とサクラメント、この両者の関係について語っている。以下、この時期のサクラメント理解を確認しておく。それによれば、サクラメントとは「宣教の第二の要素」 (60) として、「説教に随伴し説教を確認する象徴的行動」 (57) のことである。もう少し詳しく言えば、それは、「教会の交わりにおいて、聖書的啓示証言の指示に

(2) KD IV/1, S. 167. (井上訳 263 頁)

(3) KD IV/2, I X. (5 頁以下)

(4) KD I/1, S. 57. (吉永訳 110 頁)。以下、(1) の括弧内の数字は KD の頁数。

従って遂行される、説教に随伴し説教を確認する象徴的行動である——この行動は、そのようなものとして、約束をただたんに成就するだけでなくすでに約束を基礎づけている神の啓示・和解・召命の出来事を証ししようとする」(56f.)。なぜ、 sacrament が、第二の要素として説教に加わらなければならないのか。それは、説教だけの宣教の「弱さ」(60)のゆえ、すなわち、説教が「人間的に思惟され語られた言葉という形での人間的語り」(ibid.)として神の言葉を完全に暗くしてしまうことがありうるからなのである。Sacrament は「神自ら語る言葉への指し示し (Hinweis)」(ibid.)であり、それによって「神の言葉が神の業として」(61)宣べ伝えられる。そしてそれは、宣教が、ただたんに真理を宣べ伝えるだけでなく、「実在としての、換言すれば、神の業としての真理」(60)を宣べ伝えなければならないからである。宣教の第一の要素としての説教について、バルトは次のように言う。「神についての人間的語りは、それが宣教であろうと欲しているとき、自ら恵みであろうと欲しているのではなく、恵みへの奉仕、恵みの手段であろうと欲している」(53)。同じことは、宣教の第二の要素としての sacrament にも、そのまま妥当する。それゆえに、sacrament も「恵みへの奉仕」、「恵みの手段」として説教に随伴し、共に宣教を構成する。

さらに KD I/2 の「聖霊、啓示の主観的実在」 (§ 16,1.) において、バルトは、聖霊、すなわち主観的な実在の中での神の啓示が、神によって与えられた啓示の客観的な実在の特定のしるしから成り立っていることを述べつつ、特定のしるしを、洗礼と聖餐も念頭に置きつつ、「神のみ手の中にある道具」(248)⁽⁵⁾とも呼んだ。そしてバルトは、そうした「神的なしるしを与えること全体——その中で啓示がわれわれのところに来る——は、全線にわたって、それ自体何か sacramental な性質をもっている」(252)と言う。むろん、これらのしるしの力は、ただ神の自己啓示の力、神の恵みの自由によ来するのであって、しる

(5) KD I/2, S. 248. (49 頁)。以下、括弧内の数字は KD の頁数。

しそのものにも、人間の信仰の力にもよらない。彼はここでカルヴァン主義的な sacrament 観に立ち、一方でカトリックとルター主義の实在論に対し、他方でツヴィングリに対して境界設定した⁽⁶⁾。

(2) こうした伝統的な「恵みの手段」としての sacrament 理解、あるいは sacrament という言葉自体が、バルト自ら注意を促したように、KD II を境に、さらに、とくに『和解論』(KD IV/1-3) の展開と相即して影をひそめていくことになる。E・ユンゲルもつとに指摘しているように、sacrament 理解は KD IV/4 で「自覚的かつ断固たる訂正」をこうむったが、「訂正は、KD II/2 の『神の恵みの選びの教説』においてすでに準備されている」⁽⁷⁾。徹底したキリスト論的集中による予定論の「刷新」は、「イエス・キリストはひとりの中で同時に選ぶ神であり、また選ばれた人間である」との認識を示すことによって、ただイエス・キリストの歴史的存在だけを神と人間との間を媒介する sacrament とする理解に道を開いた。『和解論』に見られる以下のような言葉は、新しい sacrament 理解を明確に示している。「教会が、受肉の中に、したがってイエス・キリストの降誕 (nativitas Jesu Christi) の中に、降誕節の秘義の中に、[・][・][・][・][・]して唯一の一回限り行われた sacrament —— その現実によって教会がその首の唯一のからだの唯一の形態として、すなわち、イエス・キリストの昇天と再臨の間の時間の中におけるイエス・キリストの地上的・歴史的現実存在の形として生きている —— を、認識することをやめたとき、それは正しかったのだろうか。教会は、実際、この唯一の sacrament —— その現実を教会はその宣教によって、したがってまた洗礼と聖晩餐によって、この世に対して証ししなければならないけれども、しかしその現実を、教会は、洗礼と聖晩餐によって

(6) Vgl. K. Barth, Die Lehre von den Sakramenten, 1929, GA III. Vorträge und Kleinere Arbeiten. (『礼典論』『カール・バルト著作集』第1巻)

(7) E. Jüngel, Thesen zu Karl Barths Lehre von der Taufe, in: ders., Barth-Studien, S. 291. Vgl. Ders., Karl Barths Lehre von der Taufe, S. 246ff. U. Kühn, Sakramente, S. 174 - S. 184. 大崎節郎「カール・バルトにおける『 sacrament 』の概念」(1) (2), 東北学院大学論集「教会と神学」30, 31 号, を参照。

も、説教によっても、その他の仕方によっても、代表したり、反復したり、自分の行為そのものによって実現したりしてはならない——の贈物を十分に所有し、それを十分に受けているのではないだろうか⁽⁸⁾。ここで明らかなことは、第一に、イエス・キリストの歴史的存在が唯一のサクラメントであること、それ以外にはないこと、したがって第二に、説教も、そして「宣教の第二の要素」としての洗礼も聖晚餐も、「恵みの手段」や「神のみ手の中にある道具」ではなくて、唯一のサクラメントの現実、すなわち、神の恵みの証しを本質とする徹底的に人間的な応答的な行為であることである。宣教としての洗礼と聖餐の位相は、KD I から大きく変化した。KD IV/4 の洗礼論は、『和解論』のキリスト論の直接的帰結であり、その倫理学として、キリスト教的生の基礎づけとして展開されることとなった。

(二) バルトの洗礼論の概要

われわれは、KD IV/4 のバルトの非サクラメント的洗礼論の概要を述べなければならないが、その前に、KD IV/4 以前のバルトの唯一のまとまった洗礼論であり、バルトがなおそこに見られる洗礼のサクラメント的理解の残滓のゆえに自分の最終見解と受け取られたくないとした『教会の洗礼論』(1943 年)を一瞥しておきたい。

周知のように、この論文は、もともと 1943 年スイスのグヴァットでなされた講演であって、直ちに「神学研究叢書」の一冊として出版されたが、一般に、とくにその幼児洗礼の慣行に対する神学的・本質的な疑義と批判のゆえにセンセーションをもって迎えられたのは、戦後、1947 年、「今日の神学的実存」叢書に入ってからであった。前項で述べたようにサクラメント理解の分水嶺とも見

(8) KD IV/2, S. 59. (98 頁)

られる KD II/2 の予定論の出版後に語られたこの講演は、むしろ KD I と違いを見せつつも、その後のバルトのサクラメント観の展開から見れば、なお伝統的な枠の中にあった⁽⁹⁾。ここでは、われわれは、われわれの主題にそって、とくに洗礼と教会の關係に焦点をあてて短く述べておきたい。この点に関しては、KD IV/4 は、『教会の洗礼論』の延長線上にある、と見る事が許される。

(1) 『教会の洗礼論』

『教会の洗礼論』は、キリスト教の洗礼を、その「本質」、「効力」、「意味」、「秩序」、「効果」の諸観点から考察する。洗礼の「本質」は、バルトによれば「模像」(Abbild)である。あるいは「証し」、「しるし」と言ってもよい。何の模写であり、何の証しであり、何のしるしかと言え、それは「聖霊の力において遂行されるイエス・キリストの死と復活への参与による人間の革新」の模像であり、それゆえ、「人間のイエス・キリストへの、彼において締結され実現された恵みの契約への、したがって彼の教会の交わりへの帰属」(3)⁽¹⁰⁾の模像である。「模像」の効力は模像自身にはない。「教会によって授けられる水による洗礼そのものは、それによって人間に罪の赦し、聖霊、さらには信仰までもが分与されたり、それによって彼に恵みが注入されたり、それによって彼が救われたり祝福にあずかったり、それによって彼の再生が遂行されたり、それによって彼が神の恵みの契約へと受け入れられ教会に組み込まれる原因的あるいは産出的手段 (kausatives oder generatives Mittel)」(17)ではない。それでは、それは、どのようなものか。「イエス・キリストの御言葉と御業は、それだけが救いにとって原因的で産出的である時に、救われそして自分の救いを信じている人間によって見られ、聞かれ、感じられ、味わわれ、理解され、思惟され、服従されることをも欲する——それは、概念のもっとも広い意味で、人間によつ

(9) E. Jünger, Karl Barths Lehre von der Taufe, Barth Studien, S. 247, S. 280.

(10) K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, ThEx.4. 以下、(1)の本文中の数字はこの論文の頁数。

て認識され、経験されることを欲する」(18)。そこに生ずるのは「サクラメント的な次元と形態」(ibid.)である。この「サクラメンタルな出来事は、そこにおいて人間にイエス・キリストご自身から現実的な贈物がなされる真正の出来事以下のことではない。なぜなら、イエス・キリストの御言葉と御業は、ここで、たしかに、そうした次元と形態をもつのであり、また彼の力は、たしかに、そうした、原因的でもなく産出的でもない、認識的(kognitiv)な方向をもつからである」(19)。バルトは、カルヴァン主義的伝統にしがたい、救いを象徴的にかたどることによって救いを証明する洗礼の「認識的」意味を強調した(E・ブッシュ)。すでに言及したように、バルトが後に『和解論』第二部の序論で、洗礼論と聖餐論を『和解論』の中で教会論から倫理学へ場所を「変更」したことを「本質的」変更ではないと述べたことは、洗礼の広義における認識的理解が倫理的意味と責任性を予想するかぎり、特別のことではなかった。じっさい、イエス・キリストの御言葉と御業は「人間によって見られ、聞かれ、感じられ、味わわれ、理解され、思惟され」るだけでなく、「服従されることを欲する」ものであったのだから。

このイエスご自身の現実的な贈物とは、バルトによれば、洗礼志願者個人にとって、第一に「イエス・キリストの死と復活における神の恵みは彼に対しても有効であり、彼に対しても向けられているという確約(Zusage)が神的確かさをもって与えられること」(22)であり、第二に、「彼に要求されている感謝の奉仕に対し、神的權威をもって義務づけること(Inpflichtnahme)」(ibid.)が与えられることである。その目標は「イエス・キリストの教会を形成して神の栄光をあらわす」(16)のためにほかならない。こうした「確約」と「義務づけ」が洗礼において人間に具体的に贈り与えられるものであるのなら、その「確約を受け入れ、義務づけを承認する」ことに対して洗礼志願者が「責任をもって熱心に備えること」(23)は、教会の責任的な委託の遂行と共に、正しい「洗礼の秩序」に属さなければならない。バルトによれば、そうしたものを欠いた洗

礼, すなわち, 幼児洗礼は, なるほどそれも「真実の, 現実の, 有効な洗礼ではある。しかし, それは正しい洗礼ではない。またそれは服従においてなされたものではないし, 秩序に適ってなされた洗礼でもなく, それゆえ必然的に立った洗礼であるほかない」(28)。そしてバルトは, 「責任的洗礼(verantwortliche Taufe)」(40)を, 幼児洗礼に代えるべきものとして主張した。「洗礼志願者は, もし事柄が正しくなされるべきであるなら, 洗礼の受動的客体から, もう一度, イエス・キリストの自由なパートナー, 換言すれば, 自由に決断し自由に告白し, 自分の側でも自らの熱心と準備を証しするイエス・キリストの自由なパートナーにならねばならない」(40)。こうした理解の先に構想される教会は, バルトによれば, もはや宗教改革時の「コンスタンティヌス帝以来のキリスト教世界(corpus christianum)における福音主義教会の在り方」の教会でもなければ, 「国民教会(Volkskirche)という今日の形態」(39)における教会でもなかった。そして, 次のように問いかけた。「キリスト者たちが少数者, しかもひょっとしたら極めて数の少ない少数者であってならないと, いったいどこに書いてあるのか。キリスト者たちが健全な教会であるならば, それだけいっそう, 彼らは周囲に対して有用であるのではないだろうか。そして教会は, 相変わらず今日の意味における国民教会であるなら, すなわち, 国民のための(für das Volk)教会でなくて, 国民からなる(des Volkes)教会であるとするれば, そもそもいったいそれは役に立つのか」(40)と。バルトによれば, 教会が, まさにそうした「国民からなる教会」ではなく, 「国民のための教会」であるために, 洗礼は, 「私的な行為(Privatakt)」(22)としてなされたり, あるいは「家族の祭事」(ibid.)としてなされたりしてはならず, 教会の公同の礼拝の枠の中でのみ祝われることのできる「教会の洗礼」として理解され行われなければならないのである。教会の宣教の中心的働きとしての洗礼理解は, KD IV/4 できらに展開される。

(2) KD IV/4

『和解論』の倫理学としての KD IV/4 (§ 75) は、きわめて単純で明快な構成のもとに記述される。全体は、バルトによれば、「神の恵みの御業と御言葉(KD IV/1-3) に対応する人間の自由な行為的応答の叙述」(XI)⁽¹¹⁾ であり、二つの部分から構成される。第一部は、「神ご自身の業としての、聖霊による洗礼」(ibid.)、第二部は、「神奉仕的な人間の業としての、水による洗礼」(ibid.)である。前者を「行為的応答を可能にし要求する神の賜物」(ibid.) だとすれば、後者は「人間に対して課題として求められる応答の表示」(ibid.) と言ってもよい。全体は倫理学であるが、その中で、第一部は、キリスト論的・聖霊論的部分であり、第二部は、人間論的部分、ないし教会論的・倫理学的部分である。この部分はまた「キリスト教的生の基礎づけ」として、§ 76 以下の始まりをなす。重要なことは、第一部と第二部が明確に「区別」されていることであり、同時に両者が「対応」関係において理解されていることである。われわれの関心から言えば、洗礼、すなわち、教会または授洗者と洗礼志願者の「共同の行為」としての水による洗礼が、徹底して応答的な人間的行為（「キリスト教的（人間的！）業」（IX）においてとらえられていることが、すでにこの構成において明示されていることに注意しておきたい。

1. 第一部でのバルトの問いは、「神の信実」への応答としての神への「人間の信実」という出来事の開始・起源に関するものである。換言すれば、キリスト教的生の時間的開始、またその基礎づけの問題である。簡単に言えば、キリスト者はいつどこでどのようにして生まれるのかという問いである。この問いに、バルトはこう答える。「神に対しての信実と神に呼び求めることへの人間の転向(Wendung) は、信実な神ご自身の業である」(Leitsatz) と。それはどこでどのようにして起こったのか。バルトは、ここで、神の（人間への）信実と

(11) 以下、(2) の本文の数字は、KD IV/4 の頁数。

人間の（神への）信実の両方の保証者であるイエス・キリストを指し示しつつ、徹底してキリスト論的に考える。すなわち、この「神的転向」は、イエス・キリストの歴史（Geschichte）の中で起こった、と。イエス・キリストの歴史において、キリスト教的生はすべての人間の生となった。「イエス・キリストの歴史の中に、キリスト教的生の起源と開始はあり、神的転向はある」（18）。イエス・キリストの歴史を、それがすべての人間のために起こったことであるがゆえに、私自身のためにも起こったこととして、聖霊の力において認識し、その歴史への関与を許された人間、それがキリスト者にほかならない。人間の神への転向がイエス・キリストの歴史の中にあることを、バルトは二つの面から答えようとする。第一に、イエス・キリストの復活、第二に、聖霊の業、である。バルトによれば、「イエス・キリストの復活において、彼の時間的歴史は…過去のものとしたのではなく、反対に、それはその全体性において、過ぎ去らぬものとして、不朽のものとして、一度限り起こった歴史であるがゆえにそれ以後とそれ以前のすべての時間にとって現在の歴史として、宇宙的に有効な重要な歴史として現われたのである。復活において過ぎ去ったものは、この出来事の過去性、すなわち、この出来事が時間的・場所的・個人的一回性に閉じ込められているという外見と疑惑なのである。その復活において克服されたのは、時間的・空間的・個人的な生ではなくて、すべての人間の生と同様に彼をも脅かしている死の勝利であった。復活において新しく起こったことは、まさに彼の時間的・場所的・個人的生の、死に対する勝利の啓示である」（26f.）⁽¹²⁾。1～30年のイエスの歴史は、いまや過去の時間性から解き放たれ、時間的場所的普遍性を賦与されて、一人ひとりの応答を現実と呼び起こす時間性をもつ。これが、キリスト教的生を開始し基礎づける客観的側面であるとすれば、その「主体的」（32）側面を、第二にバルトは聖霊論として展開する。なぜなら、「聖霊の御業

(12) KDI/2, S. 50ff. (93 頁以下)。「啓示の時間」（§ 14）を参照せよ。

において、イエス・キリストの復活においてすべての人間に啓示された歴史が、特定の人間に、彼自身の救済史として明らかになり、現代的となる」(30)からである。神による人間の神への転向は、「イエス・キリストの歴史において完全に生起したが、そのような彼の歴史の目覚めさせ生かし照らす力によって」(Leitsatz)、すなわち、聖霊の力によって生起する。しかし、この聖霊の御業の力はイエス・キリストの復活の力と別のものではない。バルトによれば、両者を貫くものは神の行為という一つの力である。この力による神的転向の総括語、これが「聖霊による洗礼」にほかならない。

第一部の最後でバルトが示す諸点は、本稿の関心からして見逃しえない。それは「聖霊の洗礼」と教会の関係、すなわち、「水による洗礼」との関係に関わる。とくに以下の三点である。第一に、「聖霊による洗礼」と「水による洗礼」との明確な区別である。「キリスト教的生の開始は、生けるイエス・キリストの直接的自己証言と自己伝達において、すなわち、聖霊の御業においていまここで特定の人間に発せられる力と業の言葉において起こる」(35)、というのが、第一部で語られたことであつた。「直接的自己証言と自己伝達」は、教会という間接性において起こることであろう。しかしバルトによれば、「イエス・キリストの言葉は…人間をなるほど不可避的に教会に招く」(35)けれども、しかし「教会は、恵みとその創始者でも授与者でもまた媒介者でもない」(ibid.)。教会あるいはキリスト者のなすことは、証しという人間的業なのである。「『聖霊による洗礼』は、なるほど教会によって求められ遂行され、イエス・キリストの言葉を聞く人間によって受容されるべき『水による洗礼』を呼び求める。しかし両者は同一ではない。『聖霊による洗礼』がこの人間に起こるのは、彼が『水による洗礼』を受けると共にでもないし、またそのことを通してでもない」(36)のである。このことから第二に、バルトは、「水による洗礼」について、 sacramental 的理解を否定した。もし通常の意味での sacramental な出来事について語ることができるとすれば、それは「聖霊による洗礼」においてであると言う

(38)。『教会の洗礼』ともはっきり相違して、バルトは、ここで、「水による洗礼」に、いかなる意味でもサクラメントという言葉を用いなかった。第三に、バルトは、「聖霊による洗礼」が、人間に、感謝と服従を求めることを指摘する。人間の存在と行為と態度による応答を、「聖霊による洗礼」の「機械的帰結」(40)としてではなく、人間自身の自由な決断として求めることを語る。「水による洗礼」は「聖霊による洗礼」に対応し、むしろ後者によって要求されると理解する点で、『教会の洗礼』の洗礼理解は、ここでいっそうの展開を見たと言ってよいであろう。

2. 第二部の考察の対象は、「聖霊による洗礼」、すなわち、神の恵み、に対応する「人間の自由な行為的応答」、すなわち「神奉仕的な人間の業としての、水による洗礼」である。バルトは、聖書釈義を基礎としながら、このキリスト教的生の第一歩としての洗礼の「根拠」と「目標」と「意味」を明らかにしようとする。

洗礼の「根拠」とは、換言すれば、なぜ洗礼が必要かということであり、なぜキリスト者たちは洗礼を願ひそれを受けることを必要とするのか、なぜ教会は洗礼を要求しこれを授ける必要があるかということである。バルトは、その根拠を、イエス・キリストの歴史の発端としての「イエスの受洗」にあるとした。バルトによれば、その出来事の中に教会は「本来の洗礼命令」(60)を聞き取ったのであり、マタイによる福音書 28 章 19 節の洗礼命令もこのイエスの洗礼の説明にほかならない。ヨルダンのほとりでのイエスの受洗は、バルトによれば、第一に、御子として神への服従の行為であり、第二に、人間への連帯であり、第三に、彼に対して指定され命じられた救済者としての奉仕の開始であったが、そのようなものとしてのイエス・キリストの道の開始は、教会にとっても、個々のキリスト者にとっても、「範例的・規範的・拘束的」(74)なものとなった。「具体的に同一の形でそれを追行すること」が、彼らにとって重要なこととならざるをえなかった。イエス・キリストの洗礼こそ、水の洗礼の必然的

根拠であった。それゆえ、バルトによれば、「キリスト教の洗礼の遂行は、必然的なこと、すなわち『命令の必然性によって』のことである」(75)。

次に、バルトは、洗礼の「目標」を問う。何を目指してキリスト者は洗礼を受け、教会はこれを授けるのか。洗礼はキリスト教的生の最初の一步であり、「目的論的運動」(98)の開始以外のことではない。洗礼の目標を、バルトは、「聖霊によるイエス・キリストにおける神の和解の行為」(79)、すなわち、聖霊による洗礼、と規定する。「水による洗礼は、教会とその受洗者たちに委ねられ命ぜられる約束であって、それは、そのようなものとして、自分自身から離れ、前方へ、自分自身を越えて、水による洗礼にとっては将来的な聖霊による洗礼において自分自身が成就されることを指し示す」(76)。それは、別な言い方をすれば、イエス・キリストが洗礼の目標であると言ってもよい。バルトによれば、イエス・キリストが救いの出来事そのものなのであるから、イエス・キリストの方が洗礼の根拠であると共に、洗礼の目標にほかならない。「イエス・キリストは、根拠であると共に、また洗礼そのものから際立った、しかしまさにそのような仕方では洗礼に対して確固として定められた唯一の目標である」(98)。それゆえ、「すでに洗礼自身が、彼に対しての希望の行為」(228)なのである。まさにこのイエス・キリストを目指して洗礼がなされるところで、キリスト教の洗礼は、他のもろもろの入会儀礼から区別される。

最後に、バルトは、洗礼の意味を問題にする。「意味」が問題になりうるのは、「水による洗礼」が人間的行為だからである。意味を問う中で、バルトは洗礼の sacramental 的理解を明確に否定した。「洗礼は、義とし聖とし召す神の恵みについての活発な認識において起こる。しかし、それは恵みの担い手、恵みの手段、恵みの道具ではない。洗礼は、イエス・キリストの歴史、彼の魅り、聖霊の注ぎというただ一つの『^{ミステリウム}秘義』、ただ一つの『サクラメント』に応答する。しかし洗礼それ自身は、秘義ではなく、サクラメントではない」(113)。これは、KD IV/4 の洗礼理解の要点を示す言葉であろう。バルトにおいて、洗礼のサク

ラメント的理解が否定されているだけでなく、むしろそれが、徹底して人間的行為であるから、意味への問いは可能なのであり、のみならず、それは問われなければならないのである。バルトによれば、イエス・キリストへの「従順」において、またイエス・キリストへの「希望」においてなされる洗礼の意味とは、神への「転換」(Umkehr)である。しかも、それは「教会と受洗者の神への共同の転換 (gemeinsame Umkehr)」(150)である。「洗礼行動の意味とは、人間の——それに参与するすべての人間の——、神の業と言葉の認識において遂行される転換である。すなわち、それらすべての人間が、共に古い生の道を後にし、共に新しい生の道を歩み始めることである」(151)。人は洗礼を受けて、「イエス・キリストへの随従に歩み入る」(161)。かくて、バルトによれば、洗礼行動の意味とは、「一人の人がキリスト教会と共に、またキリスト教会がその人と共に行なうべき転換——神、すなわち、イエス・キリストにおいて聖霊を通じて行動し啓示したもう神への転換、したがってキリスト教的生の第一歩」(168)なのである。われわれは、ここで、洗礼が、受洗者と教会、両者の転換として語られていることに、注意しておきたいと思う。

バルトは洗礼の意味を神への転換とした。そうした転換におけるキリスト教的生を、最後に彼は描き出す。第一に、バルトは、洗礼が、神の子らに与えられた自由においてなされるべき明瞭な誠めへの従順の行為であることを強調する。第二にバルトは、洗礼を、神がイエス・キリストにおいて神の子らのために、聖霊を通して彼らにおいてなしたこと、なしていることに対する彼らの応答として理解し、具体的には、義としたもう神の恵みによって彼らに対して開かれた古い在り方に関する彼らの「拒否」(Absage)の決断として、また聖としたもう神の恵みによって彼らに対して開かれた新しい生に関する彼らの「受諾」(Zusage)の決断として理解した。こうした理解の延長において、バルトは、ここでも、幼児洗礼の慣行を批判し否定するほかなかった。なぜなら、彼によれば、そうした洗礼においては、洗礼の出来事における従順という性格も、応答

という性格も、識別不可能なほどあいまいだったから。第三に、バルトは、自らの洗礼論に含まれる積極的なこととして希望としての洗礼について語る。洗礼においてなされた決断と共に始まったキリスト者の生は希望における生であり、それゆえ、この世における、あるいは受洗者自身における種々の困難と問題の中で洗礼はいつも「大胆な敢行」(221)であるほかない。すでに語られたように、洗礼の「根拠」も「目標」もイエス・キリストその方であった。キリスト者はイエス・キリストを目指して歩む。すなわち、「イエス・キリストの決定的・普遍的な啓示」(217)に向かって、「彼ら自身の存在の啓示と認識に向かって」(218)、またキリスト者たちを取り囲み、彼ら自身の中にもあり、イエス・キリストにおいてすでに神と和解せしめられた「世の啓示と認識に向かって」(ibid.)歩む。キリスト者は、その洗礼に基づいて、包括的かつ普遍的な最後の新しい啓示において到来する主とその支配とに向かって進んでいく自由しかもたない。しかし、それは、個々のキリスト者が、自らの栄光化を目指して生きてよいということではない。そうではなくて、神の大いなる業を宣べ伝える委託を生きるということである。「教会は、世に派遣された教会として、伝道教会としてこそ、イエス・キリストの教会であって、さもなければ、それは、イエス・キリストの教会ではない。そして、キリスト者は、教会のそのような派遣に参加するときこそ、自分に対して与えられた洗礼から自分のさらなる将来に向かう途上にいるのであり、彼はその主の兄弟姉妹であり、したがって神の子なのである。さもなければ、彼は、そのような者ではまったくない」(219f)。他方、洗礼を授ける教会も、洗礼を授けることにおいて、自分自身の教会であるのではなくて、神の普遍的な恵みの意志に仕える教会であることを明らかにする。それゆえ、「世を愛したもう神の意思のそのような目的論の枠内でこそ、教会は、特別に洗礼の教会でもある」(220)。キリスト者は、教会を構成する伝道命令の遂行に関して、みずから「共同責任」を負うものとなることによって、希望の生を生きることが許される。したがってキリスト者の生の開始を告げる

洗礼とは、教会全体に委ねられた派遣に参与するための「聖別式」(221) ないし「按手式」(ibid.) にほかならないのである。さらにバルトは、最後に、洗礼と共に開始された希望の生の内容を明らかにする。それは、洗礼を祈りとしてとらえることである。洗礼に基礎づけられて開始されたキリスト者の生は、洗礼において行われた選択が反復されていく生であり、絶えざる新しい「従順」として、あるいは日毎の「転換」として継続されなければならない。まさにこの点で、洗礼後の教会もキリスト者も弱さと誤り、不信実と背反から免れていない。しかし、そこでこそ、洗礼がイエス・キリストに対する希望の行為であったことを想起せねばならない。それは、イエス・キリストを教会と個々のキリスト者の行為の将来たらしめることである。「彼に対する希望の救済的行為は、したがって洗礼の意味は、洗礼を授ける教会と教会から洗礼を受けるべき者たちが、イエス・キリストが自分たちの、すなわち、洗礼後における彼らの無数の誤りの責任を負い保証してくださるようにと、互いに祈るという点にあり、ただその点にしかありえない」(229)。まさに、こうした祈りの中に、洗礼行動の本質がある。かくてバルトの洗礼論は、キリスト者の生の遂行を明らかにする「主の祈り」の講解(KD § 76～)へと引き継がれることになる。

(三) 共同の行為としての洗礼とその意味

本稿のもっとも大きな関心は、バルトの洗礼論における教会の位置であった。そのために、われわれは、はじめにバルトのサクラメント理解の変化を辿って見た。KD I/1-2における洗礼のサクラメント的理解は、KD IV/4にいたって大きく変化し、洗礼はサクラメントとしてではなく、徹底して応答的な人間的行為として理解された。バルトによれば、「水による洗礼」は恵みの形態ではないし、サクラメンタルな出来事というのは「聖霊による洗礼」についてこそ言われるべきであって、水による洗礼については不当な表現でしかない⁽¹³⁾。それ

ゆえ、教会（授洗者）は洗礼を要求し遂行することにおいて、また洗礼志願者は洗礼を決断し受領することにおいて、神ご自身の業である「聖霊による洗礼」に対して、共に応答的に行為する。「聖霊による洗礼」に示された恵みを、共に証しする。『教会の洗礼論』では、洗礼は、一方で教会によって、他方で洗礼志願者自身によって、それぞれ責任をもって遂行されるべきであるとの指摘にとどまっていたが、KD IV/4 においては、洗礼が授洗者（あるいは教会）と受洗者との「共同の行為」（Gemeinschaftswerk）としてとらえられることによって、教会の位置はいっそう明確化されたと言ってよい。洗礼は教会共同体それ自身の応答的かつ奉仕的な人間的行為にほかならないのである。

KD IV/4 において、とくに洗礼の「意味」への問いと答えにおいて、この共同性が強調して述べられていることはすでに見た。この共同性をバルトはこう表現する。「キリスト教的生は、すでに洗礼によるその開始において、それぞれ各個人の特殊性にもかかわらず、キリスト教会の生への参与である。洗礼を授ける人間と彼からそれを受ける人間という（教会のすでに承認された成員としての前者とまさにこの行動によって承認されるべき成員としての後者という）二人の人間の共同性において、洗礼は執行される。前者と後者の行動の位（Würde）の違いを神学的に明らかにすることは、できないであろう。彼らは、洗礼において、共に行なうことにおいて、二人とも主権的に行動する人間ではなくて、二人とも共通の主仕えつつ行動する人間である」⁽¹³⁾。さらに、この共同の行為によって何がなされるかと言えば、こう言われる。「神への転換は、洗礼へと——人間的領域でのその人間的確証へと、招き、導き、押し迫り、駆り立てる。そして彼（受洗者）は、それに対して彼が彼自身の転換によって答える、神的な業と言葉の写し（Abbildung）としての洗礼において、（神ご自身によるその確証を謙遜に期待しつつ）そのような答えをしたいと願っているとい

(13) KD IV/4, S. 37. (55 頁)

(14) KD IV/4, S. 143. (216 頁)

うことを、神の前でまた教会の前でまたすべての人間の前で言い表わし、また教会は、彼をそのような答えをしたいと願っている者として承認するということを言い表わす。教会と受洗者は、共同で、両者がこれから共に歩もうとする途上全体において関わっていかうとしている一つの事実を、その洗礼において現前させる」⁽¹⁵⁾。ここで言う「一つの事実」とは、言うまでもなく、人間の神への転換のことであるが、この転換はキリスト者にとっての転換であるだけでなく、まさに教会にとっての転換である。したがって、洗礼は、受洗者が教会と共に歩み出す第一歩であるだけでなく、「教会が受洗者と共に歩み出す第一歩」⁽¹⁶⁾でもある。洗礼は、洗礼の根拠に対する「従順」と洗礼の目標に向けての「希望」の統一としての転換であり⁽¹⁷⁾、そのようなものとして「教会と受洗者の神への共同の転換」⁽¹⁸⁾にほかならない。洗礼において、受洗者だけでなく、彼と共に教会も新しくされる。それは、教会そのものの前進を示す出来事である。「それゆえに、われわれは、すべての洗礼行動を——それは、それ自身において、その都度、二人のキリスト者個人の共同の行為であるが——次のように理解し真剣に受け取らなければならないであろう、すなわち、洗礼行動において、キリスト教会そのもの (christliche Gemeinde als solche) が (授洗者と受洗者によって代表されて)、より広い教会、全教会が、活動し出現するのだ、しかも、その都度新しく、新しい信仰、新しい愛、新しい希望、新しい奉仕、新しい責任性において活動し出現するのだ、と。また次のように理解し真剣に受け取らなければならないであろう、すなわち、そこでは、その都度、使徒言行録で教会の『成長』と言われていることも起こる、と。詳しく言えば (それはたしかに問題に満ちた事柄でありつつ、同時に約束に満ちた事柄であり、いづれにしてもその帰結に関しては予測のつかない事柄であるが)、教会の新しい

(15) AaO., S. 159. (240 頁)

(16) AaO., S. 164. (248 頁)

(17) AaO., S. 146ff. (221 頁以下)

(18) AaO., S. 150. (226 頁)

一人の成員自身が告白し、教会によって承認されて、それゆえキリストの体 (Leib Christi) が新しい形において可視的となり、彼の証しと共にこの世において働くものとなるのだ、とJ⁽¹⁹⁾。これらのバルトの言葉は彼の教会と洗礼および聖晚餐の関係を理解する上で見逃しえない。というのも、こうである。バルトの教会理解によれば、人間の集まりである可視的教会の本質は不可視的教会にあり、この不可視の教会は「イエス・キリストご自身の地上的-歴史的な現実存在の形」、聖書的概念で言えば「キリストの体」であった。バルトにとって、教会がそのように可視的、不可視的、その両方であるのは、イエス・キリストが真の人として可視的であると同時に真の神として不可視的であるのと類比的な出来事であった。そしてこの可視的教会と不可視的教会との関係について、『和解論』の教会論で、彼は次のように述べている。「その全く可視的な存在そのものの中に、教会の全く不可視的な存在は、その秘義として生きまた働いている。そしてその全く不可視的な存在は、まさにその全く可視的な存在においてこそ、開示と告示へと押し迫ってくる」J⁽²⁰⁾。この「開示と告示」はイエス・キリストご自身の自己「現示」J⁽²¹⁾ (Darstellung) と言ってもよい。この自己現示、あるいは、不可視な教会の可視的な開示と告示、このために証人として仕えることこそ、バルトによれば可視的教会の課題であり、務めである⁽²²⁾。教会（授洗者）と受洗者の共同の人間的行為としての洗礼行動は、可視的教会の行為に属する。洗礼という人間的行為は、不可視の教会、すなわち、「キリストの体」が「新しい形において可視的」となるための証しの奉仕的行為にほかならない。洗礼ならびに聖晚餐を通して教会は教会となり、キリストの体としての自らの本質をあらわす。その意味で、バルトにおいて洗礼ならびに聖晚餐は、教会の

(19) KD IV/4, S. 144. (218 頁)

(20) KD IV/3, S. 831. (81 頁)

(21) KD § 62, § 67, § 72 の題詞を参照せよ。

(22) 拙稿『「われは教会を信ず」——カール・バルトにおける教会の存在と時間』（東北学院大学論集「教会と神学」36号、2003年3月）参照。

宣教の不可欠の、いなもっとも中心的な行為であった。したがってこの洗礼が、幼児洗礼という、いわば「眠れる洗礼」⁽²³⁾ であり、眠りの中で、受洗者がそれで自分に何が起こるのかも知らずに、また知ろうともしないでキリスト者になるのだとしたら、教会はついにいつまでも「眠れる教会」⁽²⁴⁾ でありつづけるほかになく、また「眠れるキリスト教」⁽²⁵⁾ 以外のものはそこから生まれえない、とバルトは言うほかなかったのである。それゆえ、バルトは、たとえば「福音伝道」を、そうした眠れる教会の覚醒に仕えるものとして「世のための教会」の緊急の課題として提起した⁽²⁶⁾。バルトの洗礼論は、洗礼を共同の人間的行為、共同の奉仕的行為ととらえることを通して教会自身の革新と前進をはかろうとする試みであり、そうすることによって脱コンスタンティヌス時代における教会の在り方を示そうとするものであった。むろん、こうしたバルトの試みだけがそのための唯一の道でないとしても、われわれは今日、その重要な模索の一つとして、これを真剣に受けとめなければならない。

(2004 年 4 月 10 日)

(23) IV/3, S. 595. (井上訳 262 頁)

(24) AaO., S. 1000. (332 頁)

(25) AaO., S. 595. (262 頁)

(26) 大崎、前掲、43 頁。